

# O *DAIMÓNION* DE SÓCRATES

## THE *DAÍMON* OF SOCRATES

citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought

provid

**Resumo:** Este artigo analisa a sobreposição filosófica que o termo *daímon* (originário do mito e denso em significações impostas pelo imaginário popular) recebeu no desenvolvimento histórico da Filosofia Grega. O termo e suas significações são analisadas em três tópicos: 1) O uso que dele fez Hesíodo e Heráclito; 2) Sua referência à *physis* e ao *éthos* humano (em que também se destaca o ponto de vista de Parmênides e de Demócrito); 3) O significado que lhe atribuiu Sócrates.

**Palavras-chave:** *daímon*; natureza; *éthos*; Sócrates

**Abstract:** This article analyzes the layer of philosophical meanings that were superimposed on the term *daímon* (mythological in origin and rich in popular imagery) in the course of Greek Philosophy's development. The term and its significations are analyzed under three headings: 1) its usage in Hesiod and Heraclitus; 2) its relation to human *physis* and *éthos* (where Parmenides' and Democritus' views particularly stand out); 3) the meaning Socrates gave to it.

**Key-words:** *Daímon*; Myth; Nature; Ethos.

O *daimónion* de Sócrates, no dizer de Antonio Freire, e nisto ele tem razão, “tem sido um enigma, verdadeira *crux philosophorum*”.<sup>1</sup> Porém, existem alguns indícios através dos quais é possível identificar uns quantos significados que esse complexo conceito veicula. Antes de tudo é preciso levar em conta que o contexto da cultura filosófica grega não comportava a bipolarização entre o sobrenatural (a infinitude, o Céu, a existência superior, o imutável, imperecível ou permanente) e o natural (a finitude, a Terra, a existência inferior, o mutável, perecível ou contingente) nos mesmos termos que nos legou a mentalidade judaico-cristã. Tais conceitos estão inseridos em outro contexto e submetidos a outro referencial, concordante com a idéia da Filosofia grega de que tudo é um ou que “tudo

\* Miguel Spinelli é professor da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM-RS). E-mail: [migspinelli@yahoo.com.br](mailto:migspinelli@yahoo.com.br)

<sup>1</sup> FREIRE, Antonio. “Sócrates no pensamento grego”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, t.37, 1981, p.168.

é natureza” (a ponto de, por exemplo, Hesíodo ter dito que “da mesma origem nasceram deuses e homens”)<sup>2</sup>. Admite-se na Filosofia grega que o ser < tò ón > ou que as coisas < tà ónta > detêm dimensões diferentes, mas não deslocadas do ser ou das coisas mesmas, como se fossem compartimentos estanques de uma mesma realidade. O que se distingue são modos de ser dessa realidade ou das coisas, das quais se concebe (intelectivamente) o fora e o dentro, melhor ainda, o “que é” oculto (o em si, a essência ou a quiddidade das coisas) e o “que é” empiricamente manifesto (o aparente ou o que se vê).

Outra questão a ser considerada diz respeito ao universo das máximas sobre as quais se assentou o exercício do pensar filosófico grego, e pelo qual esse mesmo pensar foi levado a distinguir campos diferenciados de investigação. Dentre todas as máximas, eis a fundamental: “Tenha coragem de ser homem, não queira ser um deus”. Dela dependeu todas as demais, em primeiro, a do “Conhece-te a ti mesmo”, adotada como modo peculiar de filosofar – o da interiorização do homem sobre si mesmo – como via de conhecimento do humano e das relações humanas, quer dos homens entre si, quer em relação com as coisas do alto e com as divinas.

O estudo das “coisas divinas” e das “coisas do alto” refere-se a dois campos distintos, mas não entre si desassociados. O estudo das coisas do alto corresponde à ciência que os filósofos gregos denominavam (em sentido amplo) de “meteorologia” (que englobava a Geometria, a Aritmética e a Astrologia). O estudo das coisas divinas abrangia um sentido mais extenso, pois dizia respeito não propriamente a uma ciência (a uma suposta “daímonologia”), e sim ao modo peculiar de filosofar ou de fazer ciência, em que o conhecimento (racional humano) tende finalmente a se subtrair da empiria para se deter no território dos símbolos, das idéias ou dos conceitos, numa palavra: do “divino”. Daí que a “Daímonologia” foi uma expressão arcaica da Teologia. *Daímon* se impôs como um correlato de *théos*, de modo que ambos (na linguagem corriqueira da Filosofia clássica) detinham a mesma função comunicativa.

No caso específico da investigação das coisas do alto, a Filosofia tinha como função observar (além do comportamento dos astros ou de seus movimentos) os fenômenos celestes, a fim de por eles, em última instân-

<sup>2</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v. 105 – Fontes: *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972; bem como: *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

cia, decifrar os segredos do Cosmos. Não, porém, no sentido de decifrar qualquer suposto segredo de um Deus, mas sim, os segredos do Homem. O que estava sobretudo em questão era o conhecimento humano de si mesmo e o seu lugar existencial. Por isso o estudo das coisas do alto (a “Meteorologia”) e o das coisas divinas (a “Daímonologia”) se desdobravam em dois campos extensos: o da Filosofia da *phýsis* e o da Filosofia do *éthos* humano.

Sócrates não se ocupou com o primeiro campo de investigação, e sim com o segundo. Mas, quer no campo da Filosofia da *phýsis* quer no da Filosofia do *éthos* humano, a questão *daimonológica* se põe. Sob esse termo devemos entender, em primeiro lugar, não uma referência a um ente concreto, a uma divindade existente de fato, e sim a uma dimensão (ou região) não-empírica (referida aos seres ou às coisas), que só se deixa acessar pela via da conjectura racional e dos conceitos. Por se tratar de uma região não-empírica, a sua intelecção resulta em conceitos fortes, a ponto de serem tomados como sendo a realidade mesma, e não como meras intelecções. É nesse sentido que muitos termos, detentores de uma função racional-explicativa (por exemplo, *théos* <deus>, *theïon* <divino>, *psyché* <alma>, *díke* <justiça>, *moira* <destino>, *anánke* <necessidade>, etc.), ao mesmo tempo em que foram concebidos como meros conceitos, acabaram também reverenciados ou como “entes” inteligíveis ou até mesmo (sobretudo pelo vulgo) como seres ou deuses existentes de fato. É o caso em que a explicação racional do mito se converte ela mesma em mito, de modo que a suposta dimensão representada em conceito ganha forma e conteúdo para além da representação. Em outras palavras: “àquilo” ao qual o conceito se referiu como sendo uma “coisa”, ou um “algo”, ou um “aquilo” (concretamente) indefinido, a mente humana se encarrega de dar-lhe uma realidade própria, na dependência da definição conjecturada pelo próprio conceito. Exemplos desse tipo, os mais notáveis, foram sem dúvida, a par de *théos* (de deus), o de *psyché* (de alma) e o de *daímon* – cujo termo inicialmente foi concebido como sendo o deus, e, depois, como o diabo!

## O USO DO TERMO EM HESÍODO E HERÁCLITO

O termo *daímon* não se restringe evidentemente a Sócrates.<sup>3</sup> No contexto da literatura filosófica, ele comparece em vários autores, desde Tales,

<sup>3</sup> GASPAROTTI, Romano. *Sócrates y Platón: la identidad en si misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*. Trad. de Mar García Lozano. Madrid: Akal,

Heráclito, Parmênides, Empédocles, Demócrito. Praticamente em todos eles há uma estreita correlação entre *théos* (*theîon*) e *daímon*. Porém, antes deles, o próprio Hesíodo fez uso do termo, ao qual dotou de uma significação que orientou a reflexão filosófica posterior.

Na *Teogonia* (dedicada ao nascimento dos deuses), Hesíodo se serve por duas vezes do termo: uma, a fim de exaltar qualidades de Zeus, a sua inteligência e o seu saber incomum;<sup>4</sup> outra, para indicar uma função ou atividade exercida, no interior do Templo, pelo filho de Aurora e de Céfalos (mais exatamente filho do alvorecer da mente humana), ao qual Hesíodo dá o nome de *Phaéthôn*, sem, porém, concebê-lo como um deus e sim como um *daímōna* ilustre. Não sendo propriamente um deus, ele é, na verdade, “um homem muito semelhante aos deuses < *theoîs epieîkelon ándra* >”, um ser extraordinário e brilhante (epíteto do brilho e da luz do Sol). Quando ele era ainda criança, “uma inteligência infanto-juvenil < *paîd’ atalà phronéonta* >”, Afrodite, a deusa da beleza e do amor, dele se apoderou e o fez ministro do sagrado Templo.<sup>5</sup> Ora, supondo-se que o interior do Templo era o lugar para onde convergiam as máximas (as primícias da sabedoria grega, ou) da inteligência humana, então o filho de Aurora e *Kéfalos* foram levados ao lugar certo; e, logo por Afrodite, pela deusa que restaura as forças geradoras e que ativa os desejos (a promotora do *páthos*)!

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo dá ao termo *daímōnes* um significado aparentado com o da *Teogonia*. Os *daímōnes* não são criações de Zeus, mas dos homens, dos quais herdaram todos os atributos humanos, com o acréscimo da imortalidade. Foi uma descendência nobre de homens (uma

D.L., 1996; CAMARERO, Antonio. *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*. Bahía Blanca: Instituto de Humanidades, Universidade Nacional del Sur, 1968; SAUVAGE, Micheline. *Sócrates y la consciencia del hombre*. Con la colaboración de Marie Sauvage. Trad. de Isabel Gil de Ramales. Madrid: Aguilar, 1963. A recepção do daimônion de Sócrates pode ser analisada sobretudo em três autores do II século d. C (Plutarco, Apuleo e Máximo de Tiro) e também em Proclo, representante do Neoplatonismo do VI século d.C. Para essa análise podem ser consultadas as seguintes obras: APULÉE. *Opusculs philosophiques et fragments*. Introduction, texte, traduction et notes par J. Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973; MAXIME OF TYRE. *The philosophical orations*. Edited by M. B. Trapp. Oxford: Clarendon Press, 1996; PLUTARQUE. *Le démon de Socrate*. Intruduction, texte, traduction et notes par André Corlu. Paris: Klincksieck, 1970; PROCLUS. *Sur le 'Premier Alcibiades' de Platon*. Intruduction, texte, traduction et notes par A. Seconds. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

<sup>4</sup> HESÍODO. *Teogonia*. vv. 655-660 – Fontes: *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972; *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

<sup>5</sup> HESÍODO. *Teogonia*. vv. 985-990

“geração de ouro”\*) que “criou esses imortais”. Vivendo no Olimpo, eles vieram a ser, “por determinação do grande Zeus, *daímones* prudentes, guardiões terrestres dos homens mortais”. Zeus lhes atribuiu, por decreto, uma função nobre: “vigiar as decisões e as ações (dos homens, particularmente aquelas que viessem a ser) prejudiciais [...]”.<sup>6</sup> Visto que habitavam o Olimpo, de cuja morada Zeus era o soberano absoluto, conseqüentemente, estavam sujeitos à sua deliberação, por isso lhes atribuiu a função de guardiões, não, porém, à revelia dos homens. Ocorre que, mesmo não sendo diretamente o soberano dos homens, Zeus era, no entanto, o bom tribuno: aquele ao qual competia administrar a justiça entre deuses e homens, melhor ainda, aquele que, em atenção aos homens, dava aos deuses (caso falhassem ou fossem indolentes frente aos homens) a justiça merecida.

No que diz respeito aos *daímones*, enquanto criações dos homens, talvez Xenófanes nos ajude a entender Hesíodo. Ao procurar convencer seus contemporâneos de que os deuses eram meras criações humanas, Xenófanes lançou mão da seguinte ilustração:

Se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos, e com elas pudessem pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, os bois semelhantes a bois; cada um reproduziria o seu deus atribuindo-lhe a sua aparência e a sua forma.

“Os etíopes (acrescenta no frag. 16) representam os seus deuses de cor negra e de nariz chato, enquanto que os trácios os pintam de olhos azuis e de cabelos cor de fogo”.<sup>7</sup> Tanto na *Teogonia* como em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo não identifica os *daímones* com os deuses, e sim com qualidades superiores da alma humana. Hesíodo os concebe em íntima dependência ou conexão com a inteligência de valores ou com a orientação da vida humana. Dotados da mesma índole, eles eram, digamos, a representação (conceitual) do “alter ego” do modo humano de ser, mais exatamente da *phrónesis* humana. Afinal, o *Phaétonta*, o filho de Aurora e de *Kéfalos*, era um *phronéonta*. Ora, *phrónesis* era um termo com o qual se concebia uma qualidade da alma: a prudência, a sagacidade, o juízo sábio. Tal termo dizia respeito a um saber aplicado à ação, nos termos assim como indicava o ver-

\* Geração traduz-se de *génos*, quase sempre traduzido por raça ou estirpe. Ocorre que *génos*, aqui, tem um sentido ativo, e não passivo. Ele evoca um íntimo parentesco com a natureza dos genitores ancestrais. Portanto, ele é um correlativo da *phýsis*.

<sup>6</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. vv. 109-124. Os parênteses foram acrescentados.

<sup>7</sup> Clemente de Alexandria. *Miscelâneas* < *Strômateis* >, V, 110 e VII, 22; DK 21 B 15 e 16. Fonte DK: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., < Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951 >, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989).

bo *phronéo*, ou seja, a atividade do *pensar*. O pensamento, ao se exercitar, promove um juízo, dá um parecer, e assim dispõe o interior humano para a ação. Era essa disposição interior que especificava a *phrónesis*: uma disposição pela qual o sujeito promovia uma avaliação (exercitava um juízo), e, por ela, formulava uma decisão, que resultava em um bem ou num mal. Era, enfim, a *phrónesis* que especificava os *daímones*, ou vice-versa. Melhor ainda, dado que o território das decisões é sempre conflituoso e problemático (pleno de dúvidas e de incertezas), os *daímones* faziam às vezes de um recurso (conceitual) extra. Por um lado, com esse conceito se introduzia uma idéia de inabordável no interior das decisões; por outro, com ele se inseria no território conflituoso das decisões um elemento pacificador. Em nome dos *daímones* o agente da ação (que carrega consigo a intenção de acertar sempre) poderia promover um descarrego de culpa, ou seja, errando, ele poderia tranqüilizar a si mesmo com uma justificativa bem plausível: foi culpa dos guardiões! E se foi culpa deles, não poderia prontamente ser responsabilizado pelos seus atos.

Heráclito, a partir de Hesíodo, foi quem melhor nos deu a compreender o que o termo *daímon*, na sua relação com a *phrónesis*, significava. O termo *daímôn* comparece em três de seus fragmentos: no 79, no 119 e no 128. No 79, vem expresso no seguinte contexto:

“O homem é tido como uma criança perante o *daímôn* <*pròs daímonos*>, tal como uma criança perante o adulto <*pròs ándrós*>”,<sup>8</sup> (no 119): “o *éthos* do homem é o seu *daímôn*”,<sup>9</sup> (e no 128): “Eles (as pessoas comuns) dirigem preces a estátuas de *daímones* como se elas ouvissem alguma coisa, mas na verdade elas não intercedem em nada, assim como nada pedem em troca”.<sup>10</sup>

Os fragmentos de Heráclito dão conta de várias coisas. Em primeiro lugar, nos fazem ver como os *daímones* ultrapassaram as fronteiras do conceito transformando-se em entidades religiosas do culto popular. Eles saltaram da esfera (cult) da explicação racional para a do imaginário (popular), migraram da razão para o mito. Em segundo lugar, Heráclito desmente Hesíodo, na medida em que desloca os *daímones* para uma dimensão totalmente outra da esfera humana. Eles são alheios ao universo da deliberação humana (se cultuados, não ouvem, não intercedem, e nada barganham). Dá-se que, se os homens são responsáveis pelas próprias decisões (no

<sup>8</sup> Orígenes, *Contra Celso*, VI, 12; DK 22 B 79

<sup>9</sup> *éthos anthrôpôi daímôn* (Estobeu, *Florilégio*. IV, XI, 23; DK 22 B 119).

<sup>10</sup> Aristócrites, *Teosofia*. 74; DK 22 B 128

que Heráclito contesta, além de Hesíodo, Homero), então, forçosamente, devem ser imputados em razão de seus próprios atos.

O fragmento 79 (aquele que diz que “o homem é feito uma criança perante o *daímon*”) não expressa de modo algum uma relação depreciativa ou de inferioridade; o mesmo pode ser dito em relação ao 83: “O mais sábio dos homens, perante a divindade <*pròs theón*>, é semelhante a um macaco, em sabedoria, beleza e tudo o resto”.<sup>11</sup> “Divino” <*theíon*>, voltamos a insistir, não diz respeito a um deus, e sim, a uma dimensão etérea do Todo que só se deixa acessar racionalmente pela via do conceito. Portanto, a questão heraclitiana é essencialmente conceitual. Ao estilo dos pitagóricos, que buscavam explicar o bem contrapondo-o ao mal, o justo ao injusto, o belo ao feio, e assim por diante, ele se serviu de metáforas, mas sobretudo de contraposições conceituais.

“O oposto é conveniente (dizia), pois é das diferenças que nasce a mais bela harmonia [...]”<sup>12</sup>; (ou ainda): “Correlações: todo e não-todo, convergente e divergente, acordo e desacordo, e de todas as coisas um, e de um, todas as coisas”.<sup>13</sup> “Todas as coisas nascem por oposição”,<sup>14</sup> “nascem e morrem segundo discórdia e necessidade”.<sup>15</sup> Todas elas são “mutuamente contrárias”, mas “o contrário congrega”, pois dele “nasce a mais bela harmonia”.<sup>16</sup>

O que para Heráclito estava em questão era a compreensão do “Todo” <*tó pân*>, não tanto por aquilo que nele se mostra (as aparências), mas principalmente por aquilo que a razão (consorciada ao universo dos símbolos) é capaz de explicar. Herdeiro da mentalidade pitagórica, ele buscava compreender o Todo (concebido como uma ordem <um *kósmos*>, e, como tal, expressão de um governo ou de um vigor normativo), valendo-se da idéia do conflito, mais precisamente contrapondo o que é ser ao que é não-ser, o que é um ao que é múltiplo, o que é imutável (imóvel, imperecível, permanente ou imortal) ao que é mutável (móvel, perecível, contingente ou mortal). Valendo-se dessas antinomias, ele buscava, em última instância, compreender o mundo humano: as possibilidades e os limites do seu *logos*, e a condição do modo humano de ser – o seu *êthos* –, mais exatamente o modo como o homem, por seu próprio empenho, é capaz de ordenar e de governar a sua própria vida.

<sup>11</sup> PLATÃO, *Hípias maior*, 289b; DK 22 B 83

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155b 4; DK 22 B 8

<sup>13</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES, *Sobre o Mundo*, V, 396 b 7; DK 22 B 10,10-12

<sup>14</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 8; DK 22 A 1

<sup>15</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 42; DK 22 B 80

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155b 4; DK 22 B 8



É nesse contexto que se insere o fragmento 119: “o *éthos* do homem é o seu *daímôn*”. A fim de melhor compreendê-lo, convém relacioná-lo ao 78: “O *éthos* humano não tem conhecimentos, mas o divino < *tó theôn* > tem”.<sup>17</sup> Convém, além disso, recorrer ao que disse Apolônio de Tiana (um pitagórico que viveu no I século d. C.): “[...] o homem, para Heráclito, é por natureza desprovido de logos < *álogon* >”,<sup>18</sup> ou ainda, ao que disse Sexto Empírico: “Heráclito afirmava que o homem (por natureza) é irracional < *tò me einai logikòn* >, e que só o orbe celeste é dotado da providência < *phrenéres* >”.<sup>19</sup>

Levando-se em conta o que disseram tanto Apolônio como Sexto Empírico, a contraposição de Heráclito entre “divino” e “humano” não tem por finalidade distinguir uma suposta natureza de um Deus da natureza humana, como se fossem “duas naturezas espirituais opostas”.<sup>20</sup> Sexto Empírico, em particular, identifica o divino < *tó theion* > com o orbe celeste < *tò periéchon* >. Não sendo a designação de entes concretos, os adjetivos “divino” e “humano” são dimensões conceituais que designam (nos termos da *arché* e da *phýsis*) uma mesma e única natureza. Enquanto tal, referem-se a uma disposição interior permanente (a um governo ou soberania, mas jamais a um soberano externo), sob dois aspectos: uma referida ao Cosmos (à Natureza ou ao Todo) que, em si mesmo, é dotado da suprema sabedoria (da necessária “sensatez” < *phrenéres* > regulativa) mediante a qual, espontaneamente, tudo o que existe (menos o homem, a não ser físi-

<sup>17</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, 18; DK 22 A 16, 35

<sup>18</sup> APOLÔNIO DE TIANA, *Cartas*, VI, 12; DK 22 A 16

\* Sexto Empírico é o principal representante do tardio ceticismo clássico fundado por Pirron(\*). Sexto Empírico viveu entre o II e III séculos depois de Cristo (em Alexandria, Atenas e Roma). É denominado Empírico, porque, como médico, preferia as experiências realizadas pelos médicos célebres às suas construções teóricas. Dele ainda se conservam duas obras: *Hipótiposes Pirrônicas* (que é uma exposição e defesa do ceticismo) e *Contra os Matemáticos e Contra os Dogmáticos* (que é uma crítica a todos aqueles que ensinam as ciências ou que professam o saber e a certeza).

(\*) Consta na tradição que ele nasceu em Élida (no Peloponeso) por volta de 360/365 a.C. e morreu em 270/275 a.C. A data de seu nascimento foi estabelecida a partir do ano de 334, período em que participou de uma expedição promovida por Alexandre da Macedônia contra os Persas até se concluir na Índia.

<sup>19</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos*, VIII, 286; DK 22 A 16. O entre parênteses foi acrescentado.

<sup>20</sup> O que propõe Zeller/Moldolfo a partir de Ramnoux, verdadeiramente não faz sentido: “... l’opposizione fra l’*éthos* umano, al quale sono negati i pensieri saggi (*gnômas*), e l’*éthos* divino cui invece essi sono riconosciuti, è certamente (secondo propone CL. RAMNOUX, *Héraclite*, pp. 319 e 418) opposizione di “maniere d’essere” o “disposizioni” delle due nature spirituali contraposte” (ZELLER, E., & MONDOLFO, R., *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*. trad. de Rodolfo Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia, 1967, p. 358, n. 67).



ca ou biologicamente) alcança a realização plena de seu próprio fim; a outra, é referida especificamente ao humano, que, por natureza, destoa dos demais, por ser dotado de razão, ou melhor, da potência racional, mas não da razão cultivada. É por causa dessa carência que os homens não dispõem, por natureza, da providência ou sensatez que os conduz, espontaneamente, ou sem esforço, à edificação da própria humanidade. Porém, mesmo não tendo, por natureza, conhecimentos, ou seja, não sendo dotados da suprema sabedoria orientadora do querer e do agir, somos, todavia, capazes de adquiri-la. Afinal, “a todos os homens é facultado o conhecer a si mesmos e o pensar sensato <*sôphroneîn*>”.<sup>21</sup> E se essa é a nossa condição humana (distinta, por exemplo, da do cavalo, cuja “cavalidade” se realiza espontaneamente por natureza, e assim com os outros animais) então carecemos de nos exercitar, tanto mais que é no “exercício do pensar” (na posse da *phrónesis*) que está “a mais alta virtude”.<sup>22</sup> Visto também que não sabemos exatamente o “que é ser” humano (ou seja, qual é a verdade bem redonda a respeito de nós mesmos), então, é evidente que, a qualquer custo (errando e acertando), devemos forçosamente procurá-la!

Heráclito, ao dizer que “o *éthos* do homem é o seu *daímon*”, por certo intencionava comunicar um entendimento preciso. No termo *daímon*, ele agregava algum conceito que forçosamente se adaptava à exposição e explicação de seu *lógos*. Pelo que ficou visto a partir do fragmento 78 (“O *éthos* humano não tem conhecimentos, mas o divino tem”), *daímon*, referido ao *éthos* humano, expressava, digamos, um conceito de “potência intermédia” (em proporção à *dýnamis* inerente ao Todo). Por ser expressão de certas qualidades específicas (do vigor, habilidade e excelência próprias do *Phaétonta* e *Phronéonta* descritos por Hesíodo), ser *daímon*, para o *éthos* humano, significava ser dotado de todas essas qualidades.

Por ser um predicado do *éthos* humano, *daímon*, enfim, deve ser visto como um atributo da potência (intelectiva) pela qual a todo homem é facultado edificar soberanamente o dever ser de sua humanidade. Não, porém, como uma potência meramente subjetiva, mas, sobretudo, universal, comum a todos; dito de outro modo: a edificação da humanidade não é uma mera abstração universal, mas depende concretamente da destinação subjetiva.<sup>23</sup> Enquanto termo ou conceito, *daímon* designa, em última instân-

<sup>21</sup> ESTOBEU, *Florilégio*, III, v. 6; DK 22 B 116

<sup>22</sup> *sôphroneîn aretê megístê* (Estobeu, *Florilégio*, III, l, 178; DK 22 B 112).

<sup>23</sup> “Héraclite accomplit un pas décisif en proclamant: *L'être de l'homme* (son *éthos*) est un être divin (son *démon*) – fr. 119. Ce faisant, il ne considère pas l'homme individuel comme fondateur de sa destinée... L'être de l'homme (son *éthos*) est déclaré tout simplement comme

cia, a pré-disposição natural e permanente (em si mesma potencialmente boa) pela qual todos os homens podem reger a sua própria ação, e, desse modo, guiar não só a sua sorte, como também (ou ao mesmo tempo) o destino coletivo da humanidade.<sup>24</sup> Na medida em que se restringe ao *éthos*, *daímon* indica tanto a condição quanto a destinação humana (subjettiva e universal) no contexto da vida do Cosmos; noutra sentido, na medida em que se desvincula da soberania da *phýsis*, ele encerra um outro domínio (voluntarioso e deliberativo): aquele pelo qual a todos os homens é dado gerenciar e conduzir a própria existência.

## O DAÍMÔN REFERIDO À PHÝSIS E AO ÊTHOS HUMANO

A correlação feita por Heráclito entre *éthos* e *daímon* só pode ser bem compreendida a partir dos significados que cada termo adquiriu no percurso histórico da filosofia grega. Quanto ao termo *éthos*, em primeiro lugar, é preciso distinguir o *éthos* (grafado com épsilon) de *éthos* (grafado com eta). O *éthos* (com épsilon) foi difundido a partir de Ésquilo. Ele deriva da raiz *sfeth*, da qual, por exemplo, adveio o vocábulo latino *suetus* e também o nosso *consuetus* (costumeiro, usual). Ele indica fundamentalmente a tradição, o habitual, e, portanto, o costumeiro, o usual, etc. Já o *éthos* (grafado com eta) remonta a Homero e comporta uma significação um pouco mais abstrata: o hábito, o costume, o uso (não propriamente o modo humano natural de ser, mas o modo “construído” de viver)<sup>25</sup>. O próprio Aristóteles,

---

étant un être divin (un démon). Comme le feu du monde est à lui-même son propre destin, c'est l'être divin de l'homme qui constitue le moteur interne du devenir humain. Héraclite ne divinise point l'homme et n'humanise aucunement le divin; tout naturellement, le démon cesse d'être une puissance extérieure, étrange autant qu'étrangère, et devient la forme et le fond de la vie humaine. De même que la nécessité cosmique et divine du destin forme la structure de l'Univers, de même l'être divin de l'homme constitue son harmonie discordante. Nécessité et liberté s'unissent grâce à l'harmonie des contraires, et la liberté de l'homme consiste dans l'acceptation plénière de sa nature démoniaque” (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la Philosophie. La Première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Minuit, 1979, p. 192-193).

<sup>24</sup> “*Daímon* significa aqui simplesmente um destino pessoal do homem; este é determinado pelo seu próprio caráter, sobre o qual exerce um certo domínio, e não por poderes externos e frequentemente caprichosos que atuam, talvez, por intermédio de um *génio* atribuído a cada indivíduo pelo acaso ou Sorte” (KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M.. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa: Gulbenkian, 1994, p.220).

<sup>25</sup> “[...] *éthos* (tramandato fin da Eschilo) deriva dalla radice *sfeth*, donde per es. il latino *suetus* e anche il nostro *consuetus*, e indica fondamentalmente la *tradizione*, l'*abitudine*, la

na *Ética a Nicômaco*, realçou (sem atribuir-lhe grande valor) essa distinção: “... a virtude moral (disse) é adquirida em resultado do *éthos* (com eta), donde ter-se formado o seu nome (*ethikê*) por uma pequena variação da palavra *éthos* (com épsilon)”.<sup>26</sup>

A par dessa distinção, temos, em segundo lugar, vários significados que podem ser referidos ao *éthos*: a) assento (no sentido de o lugar onde se erige a morada, não de um indivíduo, mas de um grupo, com suas tradições, características culturais, religiosas, etc. Por isso, e nesse sentido, o *éthos* jamais se desassocia do conceito de *pólis* ou de *politéia*, ou seja, de um governo fundado na idéia da ancestralidade e do direito); b) modo de habitar ou de viver (não propriamente a habitação ou a vivência em si mesmas, mas o modo como se habita. Por isso, muitas vezes o termo *éthos* é traduzido inclusive por cultura, termo com o qual se quer designar um conjunto de características humanas instituídas, preservadas e aprimoradas através da comunicação e cooperação de indivíduos de uma certa comunidade); c) índole ou caráter<sup>27</sup> (no sentido de uma natureza pessoal ou de um modo subjetivo de ser, sendo um pouco por natureza, outro pouco cumulativo, em decorrência de opções, decisões, preferências, e, evidentemente, por empenho racional, que, cumulativamente, talham ou forjam um certo modo de ser); d) enfim, uso ou costume (referido a um comportamento consuetudinário, testado ou experimentado no decurso da gênese histórica, transmitido e recebido em herança, na forma de hábito ou de virtude, sujeito, todavia, a um constante aprimoramento).

*Daímon* teve a sua origem relacionada a um conjunto de verbos com significados bastante próximos: *daíszô* (dividir ou partilhar a própria vida ou o destino com alguém), *daíô* (que também é usado, por um lado, no sentido de dividir ou de partilhar a própria sorte, por outro, de acender, pôr fogo, iluminar –, sendo que o adjetivo *daíôs* significava esperto, hábil, sabido) e *daíomai* (dividir, subdividir, decompor –, o adjetivo *dáio* é usado no

---

*consuetudine*, il *costume*, l’*usanza* ecc. (...); il vocabolo affine *éthos* (fin da Omero) ha un’accentuazione più astratta: *costume*, *uso*, *maniera di vivere*” (ESSER, H.-H., In: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. op. cit. p. 899).

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 17-18 – os parênteses foram acrescentados. (*The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes, Princeton, 1984; *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1987).

<sup>27</sup> “L’interpretatione della parola *éthos* nei senso di indole, carattere, natura personale, maniera d’essere, non par dubia in B II9. (...). Non pare invece accettabile (...) il vecchio senso di abitazione o residenza... Il senso di indole, carattere, maniera d’essere o simili è confermato anche dalle interpretazioni antiche...” (ZELLER, E. & MONDOLFO, R.. op.cit., p. 358, n. 67).

sentido de o que está estragado, destruído, posto em ruínas).<sup>28</sup> São, portanto, vários significados que foram adaptados a um certo conceito em dependência do contexto específico de sua utilização, e, evidentemente, das exigências de comunicação.

Um certo sentido religioso foi imposto a partir de *daíomai*. Do fato de se constatar a decomposição ou destruição natural (dos cadáveres, por exemplo) se concebeu, como forma plausível de explicação, a idéia de um vigor ou atividade degenerativa inerente aos entes e à Natureza. Foram, todavia, a admiração e o gosto pela vida e o temor da morte que levaram os indivíduos a cultuar forças naturais generativas e de destruição como “divindades” da Natureza. Daí que *daímon*, por esse ponto de vista, além de designar o vigor vivificante (a *dýnamis* do processo renovador da vida) veio também a indicar o vigor degenerativo (a decomposição) da vida do Cosmos. É bem provável, inclusive, que esteja aí o sentido da proposição atribuída a Tales, segundo a qual “o todo é animado e pleno de *daimónion*”,<sup>29</sup> e à qual vem associada esta outra: aquela que diz que o princípio gerador de todas as coisas é único,<sup>30</sup> porque só um princípio único (não mais de um) permite explicar o móvel do fazer-se da geração (como um todo).

“Tales e seus discípulos [o relato é de Aécio] diziam que o *kósmos* é um”;<sup>31</sup> na versão de Simplicio, Tales dissera que “a *archê* é una e em movi-

<sup>28</sup> BAILLY. Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1996; COENEN, L., BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H.. *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Trad. de A. Dal Bianco, B. Liverani e G. Massi, Bologna: Dehoniane, 1976; PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português/Português-Grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.

<sup>29</sup> *tò dè pân émpsychon áma kai daimónôn plêres* (Aécio, *Opiniões*, I, VII, II; DK 11 A 23). “Ele considerava (...) que o mundo está pleno de almas e de demônios <*émpsychon kai daimónôn plêrê*>” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 27; DK 11 A 1). As referências, a de Aécio e a de Diógenes Laércio, remontam a ARISTÓTELES: “Alguns sustentam que a alma está misturada ao universo; de onde deriva provavelmente a opinião de Tales segundo a qual *todas as coisas estão plenas de divindades* <*pánta plêrê theôn einai*> (*De Anima*. I, 5, 411 a 7; DK 11 A 22). Cf. também PLATÃO. *Leis*. X, 899 b.

<sup>30</sup> “A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição de que a *água* é a origem e o seio materno de todas as coisas. Será realmente necessário parar aqui e levar esta idéia a sério? Sim, e por três razões: primeiro, porque a proposição assevera algo acerca da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e, finalmente, porque contém, embora em estado de crisálida, a idéia de que “tudo é um”. A primeira destas três razões ainda deixa Tales na comunidade dos homens religiosos e supersticiosos, a segunda separa-o dessa sociedade e mostra-o como investigador da natureza, a terceira faz de Tales o primeiro filósofo grego” (NIETZSCHE, F., *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 27).

<sup>31</sup> AÉCIO, *Opiniões*, II, 1,2; DK 11 A 13b

mento”.<sup>32</sup> Foi, com efeito, Anaximandro (discípulo e parceiro de Tales) quem melhor explicitou a proposição de seu mestre: “Aquilo do qual a geração procede para as coisas que são (dizia), é também aquilo pelo qual elas retornam sob o efeito da corrupção, segundo a necessidade [...]”.<sup>33</sup> A *arché* da geração (do vigor vivificante) é a mesma da corrupção (do vigor degenerativo do Cosmos); dito de outro modo, o “princípio” edificador da vida é o mesmo da morte, porque vida e morte são indissociáveis: um se converte no outro, mediante um movimento ou um ritmo cíclico próprio das realizações (temporais).

Uma coisa, porém, é a explicação mítica e popular concernente ao processo de vida e morte observável no Cosmos, outra é a explicação filosófica. No caso da filosofia grega, por ter assumido (frente ao *éthos* grego) um propósito essencialmente educador (qualificar racionalmente o homem grego), ela jamais se desvinculou da Cultura ou Sabedoria popular. O próprio nome designativo da Filosofia (cujo sentido etimológico expressa amor à sabedoria) contém essa vinculação.

É bem verdade que a Filosofia se viu forçada a inventar novos termos, a fim de atender propósitos estritamente filosóficos (adequar o ser, o dizer e o pensar), mas, na maioria das vezes, ele se valeu de termos ancestrais. Dentre eles, do termo *daímon*, tanto que o substantivo *deisidaimonía* (que designava o temor supersticioso do vulgo frente aos deuses) gerou a idéia de religião, que se caracterizava pela atitude do envolvimento respeitoso (carregado de afetação e de superstição), sobretudo temeroso perante o vigor das forças “daimônicas” (mansas ou furiosas, edificantes ou destrutivas) que se manifestam na Natureza ou no viver. Dá-se que, no território das crenças, muitas vezes o temor se sobrepõe à confiança, de modo que o crente passa a dedicar todo o seu tempo a construir uma certa paz com o divino. Foi, pois, nesse sentido que ao substantivo *deisidaimonía* se agregou o adjetivo *deisidaímon*, que veio exatamente indicar os sentimentos de respeito e de temor pelos quais os indivíduos se deixavam possuir; por sua vez, a fim de expressar a afetação excessiva derivada daqueles sentimentos, o verbo *daímonízomai* veio a designar esse estado de espírito, nos termos de uma possessão, a ponto de o indivíduo (tido como possesso pelo *daímon*) ser considerado como alguém que perdia a gerência (racional) de si mesmo e que ficava possuído por um *ethos* estranho ou anômalo ao humano.

<sup>32</sup> SIMPLÍCIO, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 23, 21; DK 11 A 13

<sup>33</sup> SIMPLÍCIO, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 24, 13; DK 12 B 1

*Daímon* (em consequência do contexto imediato ou mais restrito de sua utilização) acumulou vários significados: deus ou divindade, destino ou disposição, ímpeto ou vigor, caráter ou índole, afetação ou possessão. No seu sentido mais geral, era usado não só como expressão de vigor ou força, mas também de destreza ou habilidade. Ele encerrava como termo explicativo (ora referido à Natureza em geral, ora à natureza humana em particular), não propriamente um saber, e sim, uma potência ou capacidade sapiencial, quer nos termos de uma habilidade (que, a seu modo, também carecia de ser edificada) como uma disposição para o bem, quer como uma esperteza a serviço da astúcia ou maquina.

O uso que Parmênides fez do termo *daímon* (particularmente no fragmento 12) veicula a idéia de uma ação cujo sentido (nos termos de quem pilota um navio) expressa um governo < *kybernáoo* >, mas não aleatório, e sim, diretivo. Na verdade o fragmento comporta duas idéias entre si complementares: uma, a de um domínio diretivo (natural e espontâneo); outra (consequência e explicitação da primeira idéia), a de um governo enquanto iniciativa, por cuja gerência < *archoo* >, forças opostas são instigadas a se unir, mais exatamente a se misturar < *míxis* >, tendo em vista o processo generativo da renovação da vida. Eis, em seus próprios termos, o fragmento: “[...] o *daímon* que tudo governa, de tudo o que existe ele é a gerência do temível parto e da mistura, pois instiga o sexo feminino a se mesclar com o masculino, ou, o contrário, o masculino com o feminino”.<sup>34</sup> *Daímôn*, portanto, na expressão (do fragmento 12) de Parmênides designava o movimento de perpetuidade e da renovação da vida: a *dýnamis* pela qual tudo o que existe entre si se mistura, resultando a geração numa indissociável mescla.

Já o que consta no fragmento 1 (no qual Parmênides faz alusão a um “caminho abundante em palavras de *daímones*”)<sup>35</sup>, *daímones*, nesse caso, poderia designar tanto uma qualidade do ensino quanto uma *disposição* dos mestres e aprendizes da velha Grécia. Aqui o termo também conserva o mesmo significado da *dýnamis* do fragmento anterior, porém, com uma intenção distinta, qual seja, antes de se referir ao processo da geração, diz respeito à educação. Nesse sentido, às idéias de domínio, iniciativa ou gerência, às quais *daímon* se refere, vem a acrescentar-se o de disposição e o de qualificação inerentes à atividade do ensino e do aprendizado praticados

<sup>34</sup> ... *daímôn hē pánta kybernāi*... (SIMPLÍCIO. Comentário à ‘Física’ de Aristóteles, 31, 10; 39, 12; DK 28 B 12).

<sup>35</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B 1).

na velha Grécia –, ao que posteriormente veio a ser chamado de movimento sofista.

Foi, com efeito, a necessidade da instrução que provocou esse movimento, ou que levou mestres e discípulos a perambularem pela Grécia divulgando a cultura e o saber. Naquela ocasião, quem quisesse se instruir carecia de sair de cidade em cidade em busca do saber. O movimento sofista nasceu e prosperou em razão dessa procura. Na verdade ele se pôs (inicialmente sem qualquer sentido pejorativo) nas mesmas trilhas dos médicos,<sup>36</sup> sobretudo dos charlatães, que saíam de cidade em cidade oferecendo cura para todos os males.

Referido a uma “disposição” própria da Paidéia grega, *daímon* (pelo que consta no frag. 1 de Parmênides) parece designar uma vivacidade interna (ao sujeito), uma espécie de lucidez própria de quem aprende e de quem ensina. Também sob esse aspecto, *daímon* diz respeito a um modo extraordinário de ser: aquele com o qual o ordinário ou o corriqueiro da vida cotidiana poderia a qualquer momento se defrontar, transformando-se; ou, ainda, aquele modo de ser pelo qual o indivíduo, conscientemente, se deixava possuir, e com o qual passava a deter um certo poder ou vigor distinto do habitual, tornando-se diferente dos demais – aquela diferença que só a ilustração mediante o saber era capaz de proporcionar.

Por designar, conjuntamente, a *dýnamis* inerente ao Cosmos e ao humano, *daímon* aos poucos agregou tudo o que dizia respeito quer às possibilidades quer aos limites do humano. *Daímon*, sob esse aspecto, foi o termo com o qual os filósofos gregos (entre eles, Heráclito, Parmênides e, como ainda veremos, Demócrito) forjaram a idéia de uma força (inerente à Natureza e ao Homem) que por si mesma impelia ou para o bem ou para o mal. Em seu sentido negativo, aos poucos acumulou o sentido de derrota, referido de modo particular à incapacidade humana de gerenciar racionalmente seus desejos, paixões, emoções e vontades. De lucidez, ele também passou a designar loucura: algo que denotava, digamos, o estar possuído ou o estar sob o poder de um vigor arredio à deliberação, a ponto de o indivíduo ser incapaz de por si só autodeterminar-se.

<sup>36</sup> “Os médicos são um bom exemplo de uma categoria de pessoas que viajava extensamente por toda a Grécia. Eram artesãos e viajavam de cidade em cidade, servindo os distritos rurais ao longo do caminho, ou se instalavam nas grandes cidades”. “Os gregos inventaram a medicina como disciplina, retirando-a do domínio do charlatanismo e da magia e fazendo da observação empírica o seu fundamento” (JONES, Peter. *O Mundo de Atenas. Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 193 e 288-289).



A tendência da Filosofia (sobretudo dos movimentos filosóficos que se impuseram a partir de Platão e Aristóteles, também como efeito da decadência da Filosofia) foi o de reservar ao termo, ou melhor, ao substantivo *daímon*, em particular à sua forma adjetiva, *daimónion*, a expressão de um vigor “maligno”, em geral referido a todo tipo de dificuldade humana, sobretudo à de não satisfazer ou de não realizar racional e plenamente seus fins e necessidades. Com efeito, no contexto da Filosofia grega tradicional, esse vigor não era tido em si mesmo (ou seja, em sua natureza) nem como bom e nem como mal. Era tido como bom se impulsionasse para o bem, e, mau, se para o mal. Nesse caso, relacionado à *phýsis*, ele era sempre tido como bom; já em referência ao *éthos* humano, poderia ser bom ou mal, dependendo da disposição interior do sujeito que lhe desse “tensão” ou “atenção” (e, portanto, dizia respeito às intenções da alma).

Demócrito de Abdera (que viveu entre 460-370, portanto na mesma época de Sócrates, 480-399), dizia a todos que é na alma que reside o *daimónion*. Esse seu dizer contém uma clara ressonância do que dissera Heráclito, tanto no fragmento 119, já citado, como sobretudo no 155: “Da alma é o logos que aumenta a si próprio”.<sup>37</sup> No fragmento atribuído a Demócrito (no 171) consta o seguinte: “A felicidade < a *eudaimonía* > não reside nem em rebanhos e nem em ouro; é na alma que está a morada do *daimónion*”.<sup>38</sup> Há, aqui, um visível jogo entre as palavras *eudaimonía* e *daimónion*, semelhante ao que está posto no fragmento 170: “Da alma é a felicidade < *eudaimonín* > e o infortúnio < *kakodaimonín* >”.<sup>39</sup> Assim como a alma é a sede da felicidade, também o é do infortúnio. Todavia, ser “a morada do *daimónion*”, para a alma, significava, não uma posseção, e sim, uma disposição ou para o bem (para a satisfação interior) ou para o mal (para o infortúnio). Enquanto móvel inerente à alma, tal disposição era tida como natural, mas (por ser em si mesma imóvel) dependia de uma atitude diretiva do sujeito intencionante e voluntarioso, e, sobretudo, de educação.

“Das coisas de que nos advêm benefícios [ensinava Demócrito], podem também nos advir malefícios, dos quais, todavia, podemos nos livrar. Por exemplo, a água profunda pode ser muito útil, mas também prejudicial, pois corremos o risco de nos afogar; contra isso, porém, há um caminho: apren-

<sup>37</sup> *psychês esti logos [...]* (ESTOBEU. *Florilégio*, III, 1; DK 22 B 115). Essa mesma idéia comparece no fragmento 45: “Tão longo é o caminho da alma, e tão profundo o logos que ela retém, que jamais encontrarás os seus limites, percorrendo-o” (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 2; DK 22 B 45).

<sup>38</sup> [...] *psychê oikêtêrion daimonos*” (ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, VII, 3 i; DK 68 B 171).

<sup>39</sup> ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, VII, 3 i; DK 68 B 170).

der a nadar”.<sup>40</sup> Um pouco mais adiante (no fragmento 175), Demócrito diz ainda que os deuses nos dão somente as coisas boas, não as más. Se buscamos o mal, é por nossa causa: por “cegueira do intelecto e por ignorância”.<sup>41</sup>

“A causa dos nossos erros é o desconhecimento do melhor”.<sup>42</sup> É preciso, pois, a todo custo, acercar-se do bem, tanto quanto “é necessário montar a guarda contra o mal < *phaúlos* >, a fim de que ele não se aproveite de uma oportunidade”.<sup>43</sup> Por um lado, convém escassear a nossa convivência com os maus, porque junto deles “aumenta a nossa disposição para o vício < *kakíês* >”;<sup>44</sup> por outro, é necessário se empenhar, porque “é graças ao esforço que o estudo conquista as coisas nobres, enquanto que as ruins se dão por si mesmas e dispensam qualquer empenho”.<sup>45</sup> “As coisas boas que buscamos, as obtemos com dificuldades; mas as que não prestam < *tà dè kaká* >, essas vêm a nós sem que as tenhamos buscado”.<sup>46</sup>

A partir do que concebeu Hesíodo e, depois dele, Heráclito, Parmênides e, enfim, Demócrito, não resta dúvida de que o termo *daímon* (a par de entificações decorridas sobretudo do imaginário popular) acomodou conceitos filosóficos bem precisos, quer referidos à *physis*, quer ao *éthos* humano. Nos termos da *phýsis*, *daímon* designava um princípio de determinação: aquele pelo qual os existentes nascem, crescem e morrem mantendo-se, desde o início ao fim de sua geração, sempre os mesmos, inabaláveis em sua essência. Por exemplo, o humano se mantém por toda a sua existência humano, o macaco, macaco, etc., sem a interferência de uma astúcia maligna capaz de, injustamente, subverter-lhes a ordem natural, ou seja, transformá-los em outros de si mesmos – o humano em macaco, o macaco em homem, e assim por diante –, a ponto de a ordem < o *kósmos* > reverter-se num completo *káos*.

Como correlato da *physis*, além de designar uma “bondade” natural referida aos entes, *daímon* era também expressão de “justiça”, e, como tal, de um princípio de permanência, intimamente vinculado às noções de neces-

<sup>40</sup> ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, IX, 1; DK 68 B 172. “O tempo não nos ensina a pensar, e sim, a educação desde a infância e o dom da natureza” (ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, XXXI, 72; DK 68 B 183).

<sup>41</sup> *dià noû typhhótêta kai agnômosynen* (ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, IX, 4; DK 68 B 175); “É preciso vigiar o mal, (DK 68 B 87); “A convivência contínua com os maus aumenta a nossa disposição para o vício” (ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, XXXI, 90; DK 68 B 184).

<sup>42</sup> *hamartíes aítê hê amathíê...* (DK 68 B 83).

<sup>43</sup> DK 68 B 87

<sup>44</sup> ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, XXXI, 90; DK 68 B 184

<sup>45</sup> ESTOBEU. *Textos escolhidos*, II, XXXI, 66; DK 68 B 182

<sup>46</sup> ESTOBEU. *Florilégio*, IV, XXXIV, 58; DK 68 B 108

sidade < *anánke* > e de destino < *moira* > natural (que hoje designamos de “herança genética”). Por vezes, *daímon* era simplesmente usado como sinônimo de *theíon* (de divino), cujo termo era referido à qualidades etéreas do operar da vida do Cosmos, ou, mais precisamente, da dinâmica (da *dynamim theían kinêtikên*) que tudo move e que tudo governa. Foi por consequência dessas vinculações que *daímon* passou a designar: a) um sentido de direção, nos termos da *moira*, ou seja, de uma sorte ou sina da qual nenhum existente (em termos físicos ou biológicos) é capaz de se livrar; e b) uma idéia de necessidade < *anánke* >, nos seguintes termos: tudo o que existe tem, inerente a si mesmo, uma ordem (sempre em sentido físico) através da qual vem a ser o que necessariamente deve ser (por exemplo, feijão, feijão; coelho, coelho; homem, homem, e assim por diante), sem surpresas!

Aplicado não estritamente à *physis*, mas ao *éthos* humano, *daímon* veio a expressar igualmente um princípio de movimento (um vigor), mas não de determinação, e sim, de espontaneidade. Distinto da *physis*, a espontaneidade inerente ao *éthos* não era tida como absoluta, mas dependente da vontade ou do arbítrio deliberativo do sujeito racional.

Dá-se que, todos sabemos, no território do *éthos* humano sempre se sobrepõe o risco de um bem almejado se converter em um mal indesejado. Quem, por exemplo, é capaz de executar os seus bons propósitos sem qualquer fissura? Entre a intenção e a ação há sempre um imponderável que desvia o ser de sua trajetória de humana edificação.

*Daímon*, portanto, resultou como a designação desse imponderável. Nesse sentido, ele veio a indicar uma intromissão, interferência, ou coação, mas não imposta por um ser (por um existente concreto), e sim, por um acontecer (por um vigor) inerente à alma (sede da vontade e do arbítrio deliberativo do humano), à qual se interpõe – sobrepondo-se, inclusive, aos ditames da razão. Por isso, referido ao *éthos* humano, o *daímon* acabou tendo um duplo sentido: um, positivo, qual seja, o da atenção deliberada para o bem; outro, negativo, o da atenção deliberada (ou não, pois dele ninguém se livra) para o mal. Em ambos os casos (sendo que, em relação ao mal, ele exige um cuidado permanente), trata-se de uma disposição de ânimo, de modo que não sendo o *éthos* dado por natureza, é forçoso procurá-lo: por si mesmo ou com ajuda de um outro. Também não sendo os nossos bons propósitos perfeitamente executáveis, carecem de serem feitos (derivados do exercício deliberativo do arbítrio ou de bons conselhos), e, por suposto, praticados!

## O SIGNIFICADO QUE LHE ATRIBUIU SÓCRATES

A acusação feita contra Sócrates imputava-lhe dois crimes: um, corromper os jovens; outro, admitir, em detrimento dos deuses “oficiais”, um deus novo. Esta era a sùmula da acusação: “Sócrates age ilegalmente < *adikeîn* > na medida em que corrompe os jovens e não reconhece os deuses que a Pólis admite, pois anuncia uma divindade < *daimonia* > nova”.<sup>47</sup>

Atenas era uma democracia, de modo que Sócrates tinha de ser acusado em nome da lei, a partir de fatos concretos e com testemunhos reais. Era preciso determinar em seu agir alguma “contrariedade perante a lei” (uma *adikía*), pela qual pudesse concretamente ser considerado réu. O argumento era o seguinte: se agiu em detrimento da lei, então cometeu uma injustiça < *adikoo* >; se foi injusto, então rompeu com o *kósmos* da vida social, e, portanto, deve ser condenado.

Quanto ao primeiro pretexto alegado como crime (o de corromper a juventude), em si mesmo não continha qualquer intenção ou conotação moral, e sim, política. Na verdade, Sócrates estava sendo acusado de promover nos jovens (com os quais confabulava pelas ruas e praças da cidade), uma permanente disposição de perturbar a vida social. Alertados a respeito do que é justo, bom, virtuoso, honesto, enfim, do que é ser cidadão, os jovens logo se dispunham a cobrar tudo isso, a partir de si mesmos, de todos os demais.

“Os jovens que livremente me acompanham (e são os que dispõem de mais tempo e de famílias mais abastadas) sentem prazer em ouvir o exame que faço a respeito dos homens. Eles mesmos muitas vezes me imitam, e saem a interrogar os demais. (...). Em consequência disso, os que eles examinam se exasperam contra mim e não contra si mesmos, e divulgam que há um tal Sócrates, um grande miserável, que corrompe a mocidade”.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Sôkrate phêsin adikein tous te neous diaphtheiron ta kai theous hous hê polis nomizei ou nomizonta, hetera de daimonia kaina* (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 24 b-c). Xenofonte reproduz em sua *Apologia* praticamente as mesmas palavras constantes em Platão: ... *autou boi antidikoi hôs hous men hê pólis nomizei theous ou nomizoi, hetera de kaina daimonia eispheroi kai tous neous diaphtheiroi...* (II, 10). Fontes: PLATONOS. *Sôkratous*. Mit einer Einführung, testkritischem apparat und kommentar herausgegeben von Franz Josef Weber. Padenborn: Schöningh, 1981; PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago do Chile: Universitaria, 2002; PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1985; XÉNOPHON. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 1961; XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1985; XÉNOPHON. *Banquet. Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

<sup>48</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 23 c

Supondo-se que também o ensino de Sócrates não concretizava em seus alunos todos os objetivos desejados, muitos deles (e, pelo visto, não eram poucos, inclusive a maioria não era de pobres com trabalho fixo), querendo ser bons cidadãos, tornavam-se exímios contestadores da vida pública e privada. Por isso a indisposição de um bom número de cidadãos contra Sócrates. Levando-se em conta também que seus alunos (a exemplo do mestre) ensinavam gratuitamente, por certo se indispunham com os sofistas.

Num sentido geral, ser “sofista” não era uma profissão ou ofício, mas uma designação: eram chamados de sofistas todos aqueles que (ao se ocupar com a política, com o ensino e com a produção do saber), constante ou ocasionalmente, tinham outros interesses que não a verdade: os políticos com a demagogia, os professores com o salário, os alunos com o diploma, e assim por diante. O termo detinha uma conotação pejorativa, e se aplicava a qualquer um, mas particularmente a dois grupos salientes na Pólis: o dos poetas (educadores populares que recitavam o saber em praça pública, mas visavam ao aluno pagante particular); e o dos retores (oradores populares, mestres da arte do discurso, particularmente da arte forense destinada à autodefesa perante o Tribunal, mas que também advogavam, mediante pagamento, em favor dos acusados).

Além dos sofistas, os discípulos de Sócrates se indispunham igualmente com os artesãos (os *technítes*), em geral concebidos em dois grupos: o dos *poiêtês*, tidos como fabricantes inventores, mestres da arte produtiva; e o dos *dêmiourgós*, dos que detinham um ofício ou uma profissão fixa, em geral ricos senhores, operários livres da Pólis. Era junto aos artesãos que se concentrava a grande força econômica promotora da artimanha política, das festas e dos cultos populares. Por fim, é evidente que os discípulos de Sócrates se indispunham com os políticos, com os estrategistas da Pólis, com aqueles que, de um lado, promoviam retoricamente a vida cívica e as causas populares; de outro, controlavam a pragmática dos negócios públicos e o *status quo* do cosmos social.

Quanto ao segundo pretexto imputado a Sócrates como crime, também ele detinha uma intenção política. É claro que a acusação não continha, em senso estrito, um veto religioso, pois é sabido que o Estado grego não era intolerante e tampouco se submetia a um poder religioso institucional. Portanto, a acusação (dada a sua intenção política) tinha um sentido essencialmente retórico: aguçar o ouvido do povo e, com ele, o imaginário, e assim transformar o julgamento num evento popular – ao modo assim como Sócrates informou em sua defesa: “tenho contra mim muita gente que me odeia... O que vai me arruinar, se eu for condenado, não será Meleto nem

Anito, mas a calúnia e a inveja < *diabole te kai phthónos* > ...”.<sup>49</sup> Aliás, “não é de hoje que eles vêm assanhando os ouvidos do povo com calúnias. Agora é que Meleto, Anito e Licão se dispuseram a me atacar: Meleto tomou as dores dos poetas; Anito, dos artesãos e dos políticos; Licão, dos retores”.<sup>50</sup>

Xenofonte viu na acusação contra Sócrates um ardil bem montado. Ele diz não ter dúvida de que os seus acusadores o incriminaram valendo-se de um simples boato, ao qual (por qualquer razão, certamente em consequência de seu modo debochado de ser) Sócrates deu voz:

Corria o boato (testemunha Xenofonte), ateadado pelo próprio Sócrates, de que o inspirava um *daímôn*; eis, sem dúvida, por que o incriminaram.... A que testemunho, afinal, recorreram para provar que ele não honrava os deuses da Pólis, se fazia sacrifícios freqüentes, às claras, tanto em casa como nos altares públicos, e até mesmo, como toda gente, se valia da arte divinatória?<sup>51</sup>

Entre o que Sócrates entendia por *daimónion*\* e o que os seus acusadores quiseram fazer crer que ele admitisse, há uma grande divergência. Num primeiro momento, Sócrates ridiculariza a inconsistência lógica da acusação, ao mesmo tempo em que ironiza a flagrante contradição de Meleto: “não consigo entender (Meleto) se afirmas que ensino a crer na existência de deuses (nesse caso admito que existem deuses... se bem que não são os do povo...) ou se afirmas que não creio em deus nenhum, e que ensino isso aos outros”.<sup>52</sup> Além de contraditória, Sócrates viu na acusação uma espécie de armadilha, como se Meleto, intencionalmente, se propusera a enganá-lo: “Será que o sábio Sócrates vai perceber que estou brincando e me contradizendo, ou vai se deixar lograr [...]?”.<sup>53</sup>

Num segundo momento, Sócrates tende a demonstrar que ele, a exemplo dos demais gregos, também era um crente: “O que pretendes ganhar com isso (Meleto)? Então eu não creio, como todo mundo, que o sol e a lua são

<sup>49</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 28 a

<sup>50</sup> [...] *Melêtos men hyper tôn poiêtôn achthomenos, Anytos de hyper tôn dêmiourgôs kai tôn politikôn, Lykôn de hyper tôn rhêtorôn* (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 23 e, 24 a).

<sup>51</sup> XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 2-3 Fontes: XENOPHONTOS. *Apomnêmonéymata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969; XENOPHON. *Memorabilia*. Edited by Josiah Renick Smith. New York: Arno Press, 1979; XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. de Líbero Rangel de Andrade da tradução francesa de Eugène Talbot. São Paulo: Abril Cultural, 1985; JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apologia de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

\* Um adjetivo substantivado de *daímôn*

<sup>52</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 26 c

<sup>53</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 a

deuses? Não, atenienses, por Zeus, ele não crê que eu creio. Ele acredita que, para mim, o sol é uma pedra e, a lua, uma terra! Oh, meu caro Meleto, vai ver que tu pensas que estás acusando o Anaxágoras [...]”.<sup>54</sup> Claro que, para Sócrates (como homem de ciência, freqüentador da Escola de Anaxágoras), “o sol era uma pedra, e, a lua, uma terra”, porém, ao admitir as hipóteses da Ciência, não o fazia no intuito de desqualificar as crenças. Quanto à existência de *daímonas* (objeto formal de sua acusação), busca convencer a todos de que não estava inventado algo novo, ao contrário, simplesmente revitalizava uma crença antiga: “Não é verdade (pergunta Sócrates a Meleto) que consideramos os *daímonas* como deuses ou filho de deuses?”.<sup>55</sup> “Diz inclusive a tradição que eles são filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou mesmo de mulheres comuns”.<sup>56</sup> Sendo assim (pergunta Sócrates a Meleto): “que homem pode acreditar que existem filhos de deuses sem admitir que existam deuses?”.<sup>57</sup>

Posto que na acusação constava que Sócrates acreditava em *daímonas*; posto, além disso, que Meleto estava de acordo que os *daímonas* eram “deuses ou filhos de deuses”, logo, ficava provado a) que o teor da acusação de Meleto, além de contraditório, era falso, efetivamente uma armadilha – como se Meleto tivesse dito: “Sócrates é culpado <*adikei*> de crer nos deuses ao invés de crer nos deuses”;<sup>58</sup> b) que Meleto, ao afirmar que Sócrates, por crer nos *daímonas* não cria “em deus nenhum”, renegava a tradição e as crenças populares; b) que Meleto, por não ter encontrado um pretexto legítimo (um crime real), valeu-se de um motivo fútil, em nada edificante, porém eficiente.

Mas será que Sócrates acreditava mesmo, e sinceramente, em *daímonas*? Tudo indica que sim, mas não ao modo da crença popular. Parece que existem dois aspectos bem salientes da mesma questão, e ambos dizem respeito a uma sinceridade estratégica. Quanto ao primeiro, Sócrates se mantém no ponto de vista da tradição, segundo a qual os *daímonas* eram considerados seres extraordinários, Numes que presidiam (ou protegiam) os destinos particulares aos quais indicavam (como uma espécie de tutores) as sinas. Com efeito, a concepção de um mundo escalonado (Zeus, Deuses, *Daímonas*, Heróis e Homens), em que a Zeus se concedia a máxima “clari-

<sup>54</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 26 d

<sup>55</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 d

<sup>56</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 d

<sup>57</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 c

<sup>58</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 a



dade” e, aos Homens, a “sombra”, era ainda um tipo de explicação pré-filosófico, mas estava na base do despertar da Filosofia, lugar, aliás, onde tal tipo de explicação sempre se manteve.

Com efeito, dentre os homens, além dos heróis, também existiam os sábios. Sábio era aquele que jamais falava só para si mesmo, tampouco exclusivamente para outro(s) sábio(s). Quem com a Filosofia se ocupava tinha como propósito espalhar ao máximo as sementes da sabedoria, e por isso não podia se desfazer da linguagem e das formas de explicação condizentes com a inteligibilidade popular. Eis aí o primeiro aspecto da crença *daimônica* de Sócrates, pela qual, mais do que crer em *daímonas*, ele forçosamente os reconhecia. Ao reconhecê-los, os acatava, e assim trazia para dentro da Filosofia uma inteligibilidade (coletiva) conveniente à tarefa que a si mesmo impusera: andar feito um guia por toda Atenas, e, portanto, ao modo de um *daímona* ilustre, de um Nume visível e concreto,<sup>59</sup> dar a todos conselhos, e, sobretudo distribuir o “maior dos bens humanos, a instrução”.<sup>60</sup>

Efetivamente, Sócrates sempre se concebeu frente à Pólis com uma função (“daimônica”) extraordinária: “Se me matardes [diz ele em sua defesa], não vos será fácil encontrar um outro cidadão como eu, tão aferrado à Cidade – e, embora isso seja engraçado dizer –, como a ferradura presa no casco de um cavalo grande e de raça, porém um tanto lerdo e que precisa de uma [mosca] mutuca que o incomode e o agite. Parece-me que o deus (assim como a mutuca para o cavalo) me impôs à Cidade com essa incumbência: a de incomodar e agitar a todos [...] sem trégua”.<sup>61</sup> “Podeis, aliás, reconhecer [prossigue] que a divindade <theîa> me impôs à Cidade por uma razão bem simples: porque não é próprio de um homem fazer o que tenho feito, negligenciar todos os meus afazeres [...], a fim de me ocupar com o de vocês [...], e instigar a todos, sem descanso, para que se exercitem na virtude <epimeleisthai aretês>. Mas é claro que, se eu tivesse me imposto a tarefa de ganhar dinheiro, se meus conselhos fossem pagos, a minha conduta teria outra explicação [...]”.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. pp. 114-115; TORRANO, Jaa. *O Sentido de Zeus*. São Paulo: Iluminuras, 1996, pp. 122-123 e 141.

<sup>60</sup> *Peri tou megisthou agathou anthrôpou peri paideías* (XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. II, 21).

<sup>61</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 30 e. Os parênteses foram acrescentados.

<sup>62</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 31 b

Está visto que Sócrates se serviu do aparato conceitual *daimonológico* como meio de explicar o destino dentro do qual se viu envolvido, e sua atitude frente a ele. De alguma maneira ele se mostra resignado, mas não infeliz ou indolente, com as tarefas que o dia-a-dia foi-lhe impondo. Por um lado, ele assumiu para si, e frente a todos, a tarefa que só a um *daímona* convinha; por outro (e aqui se impõe o segundo aspecto de sua sinceridade estratégica), ele, a partir do que o *daímon* enquanto conceito designava, passou a conceber a Filosofia como uma tarefa sagrada, ou seja, ao modo de uma *daimonologia*. *Daímona* passou a expressar nele (sob o ponto de vista, digamos, de uma consciência crítico-maiêutica) um qualificativo, não referido a um sujeito ou soberania externa, e sim, à alma humana, particularmente ao que nela há de mais nobre e extraordinário: a capacidade reflexiva e meditativa. Sócrates estava convencido de que se alguém se dispunha a enveredar por uma vida virtuosa, justa e honesta, não tinha senão um único caminho: o da qualificação da alma mediante a reflexão e a meditação. Posto que as virtudes não se constituem em ciência, elas resultam, no entanto, em qualidades da alma, sendo que só há um meio de apropriar-se delas: dotando a alma, através da Filosofia, de um modo extraordinário de ser, e, por conseqüência, de um modo específico de agir, melhor ainda, de uma “pragmática”<sup>\*</sup> condizente com o filosofar: aquela pela qual se ativa a disposição racional do autogerenciamento humano.

A *daimologia* que Sócrates elegeu para si como tarefa resultou na pragmática que procurava:

“Diga-me, Meleto, é possível alguém acreditar num modo humano de ser < *antrópeia pragmat’ éinai* > e ao mesmo tempo defender que não existem homens? É possível alguém admitir [...] que não existem flautas, mas tão-somente modos < *pragmata* > de tocar flautas?” ... Se alguém “admite um modo *daimónico* de ser < *daimonía pragmat’ éinai* >” é óbvio que também reconhece que existem *daímonas*?<sup>63</sup> ... Por certo uma mesma pessoa não pode acreditar em *daimonías* e em divindades < *daimonía kai theía* > e não crer que existam *daímonas*, deuses e heróis. Isso é totalmente impossível.<sup>64</sup>

Portanto, “se admito *daimonías* então é absolutamente necessário que eu reconheça a existência dos *daímonas*”.<sup>65</sup> Há, aqui, um evidente jogo entre as palavras *daimonías* e *daímonas*: a primeira se refere tanto a um modo

<sup>\*</sup> Por *pragmática* os gregos entendiam o mesmo que posteriormente se concebeu como *método*.

<sup>63</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 b-c

<sup>64</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 e, 28 a. Os parênteses foram acrescentados.

<sup>65</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 27 c

extraordinário de ser quanto de agir, mais precisamente a uma “pragmática” existencial; a segunda diz respeito ao ser ou realidade propriamente dita, à qual esse modo ou a pragmática se refere. Aliás, ser e agir são coincidentes em Sócrates, de tal modo que ele não concebe um sem o outro. Em sua vida os ideais de sabedoria filosófica (inferidos nos termos de uma pragmática ideal) não se desvinculavam da experiência concreta do viver, ou seja, daquilo que, ao ser executado, vem a se efetivar como um modo real de ser. A Filosofia, para ele, é uma atividade (uma *práxis*) a ser exercitada tanto a nível teórico (no exercício do pensar) quanto a nível prático (no exercício do viver).

O bem viver é algo que se constrói no tempo e ultrapassa as possibilidades concretas quer dos ideais (teóricos) quer da efetivação prática desses ideais. Quer dizer: assim como a ação muito dificilmente consegue se realizar em perfeita consonância com os ideais teóricos, do mesmo modo os ideais teóricos não resultam em fórmulas capazes de positivar o comportamento perfeito. A arte do bem viver é algo que se constrói teórica e praticamente, todavia não dispensa o imponderável na medida em que alguém, cheio de boa vontade e de boas intenções, busca forjar o seu próprio destino. Por isso, ao reconhecer a existência de *daímonas*, Sócrates diz (perante o Tribunal) que o fez por uma razão bem simples: porque foi levado a assumir uma destinação existencial que se forjou lenta e espontaneamente por inúmeros fatores, sobretudo, por imponderáveis, ou, segundo as suas palavras, “por determinação divina”. Mas, “não só a relativa aos oráculos, como também a que se dá em sonhos e por outros meios com quais a divindade leva os homens a executar o seu destino”.<sup>66</sup>

É de se supor, portanto, que Sócrates se valia de todos os meios disponíveis, a fim de na vida (no ser e na ação) se acertar. A questão que a ele, e que ainda hoje a todos nós se impõe, e que de certo modo nos perturba, consiste em saber o que é certo e o que é errado. O que de fato devemos e não devemos fazer?

No mundo grego não havia uma instituição moral (ao modo do Cristianismo) em que proliferavam mestres do certo e do errado. Sem os moralistas da Religião, restava à Filosofia e aos filósofos (mediante um rigoroso apelo à lógica do exercício racional) regular o bem viver. Eis aí a tarefa que a Sócrates se impôs frente à Pólis. Ao dar crédito à existência de deuses e de *daímones*, particularmente à medida que se propôs autoconhecer-se, buscou, não fora, mas dentro de si mesmo (como Homem e como cidadão) os indícios da

<sup>66</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 33 c

destinação humana e dos desígnios particulares. Ele advertia a todos (sobre tudo buscava convencer a si mesmo) de que no cotidiano da vida existiam “dois tipos de insensatos”: um, o dos que “submetem tudo à inteligência humana” sem admitir uma “providência divina”, ou seja, sem se dar conta de que certas coisas ultrapassam a nossa humana capacidade de compreensão; outro, o dos “que consultam em tudo os oráculos, até naquelas coisas para as quais os deuses nos deram a capacidade de saber por nós mesmos”.<sup>67</sup>

Aos que tudo acreditavam saber, sem admitir o imponderável, e aos que preguiçosamente deixavam tudo por conta dos deuses, sem se empenhar racionalmente, Sócrates indicava um meio termo: não se afastar demais das “determinações divinas”, e muito menos dos ditames da razão. Daí a sua tarefa maiêutico-filosófica: levar os homens a voltar-se ao máximo para dentro de si mesmos, a fim de “ouvir” ali a voz divina. Afinal, mesmo que os sinais se pusessem fora, era do lado de dentro do humano (mediante empenho racional) que eles corretamente deveriam ser ouvidos e interpretados. Foi, pois, em vista disso que Sócrates propôs uma (maiêutica) reversão: convocou a todos os que acreditavam nos deuses e na adivinhação, em especial os que interrogavam a Pítia, “o vôo das aves, as vozes, os signos, as entranhas das vítimas” e o trovão,<sup>68</sup> a que, antes de tudo, interrogassem a si mesmos, e confiassem mais na própria razão. Para isso era necessário educá-la; acercar-se da Filosofia. Pois só uma razão educada levaria o homem para dentro de si mesmo, a envolver-se com a *dýnamis* do próprio interior, e aonde encontrar, além de boas indicações e advertências, o “alimento” conveniente para o bem viver.

“Diz o povo (constatava Sócrates) que as aves e os encontros fortuitos nos indicam se devemos prosseguir ou retroceder”.<sup>69</sup> “Ora, o que muitos tomam como sendo presságios, vozes, oráculos, eu denomino simplesmente de *daimónion*. Penso que, nomeando assim, expresso mais verdade e respeito ao poder dos deuses < *tôn theôn dýnamin* > do que os que o atribuem às aves”.<sup>70</sup>

Eis aí, pois, o fundamento da reversão, sendo que Sócrates, ao referir-se ao seu *daimónion*, lhe consigna um tom carinhoso (diminutivo). Ele o concebe como um dote (natural) subjetivo, particular, personificado, e lhe confere significados condizentes com a mística oracular e da arte

<sup>67</sup> XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 28

<sup>68</sup> XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 3

<sup>69</sup> XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, I, 4

<sup>70</sup> XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. II, 13

adivinhatória cultivada pela tradição grega. Ele o chama, por exemplo, de “minha divindade (particular) e de meu *daimónion* < *moi theïon tì kai daimónion* >”;<sup>71</sup> de “meu mântico costumeiro < *eiôthuia moi mantikê* >”;<sup>72</sup> de “meu sinalizador costumeiro < *moi tò eiôthos sêmeïon* >”;<sup>73</sup> “minha voz que torna inteligíveis os sinais < *moi phônê phainetai sêmaïusa* >”.<sup>74</sup>

Se analisarmos essas referências uma a uma, veremos que, na primeira, Sócrates concebe o seu *daimónion* nos termos de uma “divindade” (*tò theïon*), ou seja, como algo etéreo, sublime, empiricamente inabordável, mas de algum modo acessível, na medida em que, de modo recorrente, se manifesta na intimidade de sua mente toda vez que é solicitado a ajuizar e a agir moralmente; na segunda, ele se refere ao seu *daimónion* como se fosse uma profetisa < *mántis* > particular, exclusiva, de modo que não careceria de ir muito longe (a Delphos, por exemplo) em busca da arte adivinhatória e dos oráculos da Pítia, pois poderia encontrá-la como uma aptidão interna e ouvir os oráculos dentro de si mesmo; a terceira repete, em outros termos, a segunda, ou seja, ao invés da Pítia, faz alusão aos *sinalizadores* populares costumeiros (ao canto dos pássaros, às luzes da alvorada e do entardecer, aos raios, aos trovões, etc.); a última contém os dois termos < *phoné* > e < *sêma* > que definem não só o que é, como também o modo (particular e íntimo) pelo qual Sócrates se relaciona com o seu *daimónion*.

*Phoné* diz respeito a um som claro, seja ele referido à voz humana, ao canto (distinguível) dos pássaros ou ao som (específico) de um instrumento. *Phoné* também pode expressar uma máxima ou sentença precisa (nos termos de uma prescrição), ou simplesmente designar uma ou um conjunto de palavras significantes. *Sêmeïon* diz respeito a um sinal igualmente claro, distinto, ao modo de um aviso ou de um indicativo (por exemplo, de um caminho) a ser seguido ou desviado. Ambos expressam, conjuntamente, dois aspectos bem precisos que conferem ao *daimónion* de Sócrates os significados que ele, em vários momentos lhe atribuiu: um, relacionado à tradição divinatória < *genethliologías* >, buscando reverter e sobretudo educar a tendência popular de valorizar bem mais o lado mágico da solução dos problemas, do que o da ciência ou do empenho racional; outro (de modo mais específico), relacionado à reversão da *phrenéres* daimônica em favor da *phrónesis* filosófica. Quer dizer, Sócrates, por esse ponto de vista, busca re-

<sup>71</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 31 c

<sup>72</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 a

<sup>73</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 c

<sup>74</sup> XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. II, 12

verter a mentalidade daimônica tradicional: aquela segundo a qual, conforme Hesíodo, Zeus concedera aos *daímones* a prudência <a *phrenéres*>, a fim de que vigiassem as decisões humanas, particularmente aquelas que viessem resultar em ações prejudiciais. Sócrates queria convencer a todos, mesmo às pessoas comuns circulantes na Pólis, de que cada um detinha dentro de si um *daímone*, ou seja, uma *phrónesis* judicativa, mediante a qual poderia balizar a própria *phrenéres*, *prover* os destinos de sua própria vida. Melhor ainda: detendo a *phrónesis*, cada um possuía dentro de si o seu próprio guia, com o qual poderia orienta-ser para o bem; pois, afinal para o mal (para o erro) ninguém carece de ajuda.

Por último, Sócrates denominava o seu *daimónion* de “a divindade contraditora” <*enantiôthé tò tou theou*>.<sup>75</sup> As suas últimas palavras, as que antecederam a sentença de sua condenação, contêm mui claramente esse significado: “A minha profetisa costumeira (dissera), a do *daimónion*, que até hoje me *previne*, sempre em tudo se contrapôs <*enantioumené*> de modo assíduo e rigoroso, mesmo nas mínimas ações, quando algo de errado estivesse por me acontecer”.<sup>76</sup> “Quantas vezes ela me conteve <*epéchou*> em meio a outros *discursos*! Hoje, porém (desde cedo, de casa em direção ao Tribunal, e no decorrer do julgamento), em nada ela se *contrapôs* <*ênantiôthai*>, nem nas minhas ações nem nas minhas palavras. Ora, qual a razão que nisso se oculta? Vou lhes dizer: porque o que hoje está por me acontecer, dados todos os indícios, será um bem... Estou certo de que se fosse um mal, o meu sinalizador costumeiro <*tò eiôthos sêmeion*> (...) iria se *contrapor* [...]”.<sup>77</sup>

São, enfim, vários termos com os quais Sócrates definia o seu *daimónion*: o de profetisa ou mântico <*mantiké*>, o de voz <*phoné*>, de sinal <*sêmeion*>, e de contraditor <*enantiôthé*>. O primeiro comporta a idéia de um ser (com uma clara referência ao mito e aos costumes populares), os outros, a um acontecer, porém interno, não externo. Na medida, por exemplo, em que ele o concebe como uma voz, refere-se a algo que nascia dentro dele <*daimónion gignetai phoné*>; mas, não uma voz rigorosamente estranha (de um outro), nem a voz de uma consciência da qual detinha total controle. Segundo as suas palavras: “Ela é uma voz que nasce <*phoné*

<sup>75</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 b

<sup>76</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 a. O itálico foi acrescentado.

<sup>77</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 b-c. Os parênteses foram acrescentados; entretanto são expressões de Sócrates.

tis gignomenê>, e, quando nasce <hê hóton genêtais>, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita”.<sup>78</sup>

O que Sócrates, enfim, chamava de *daimónion* sempre fazia as vezes de um contraposto, ao modo de uma voz ou de um sinal contraditor <enantiôthé semeïon><sup>79</sup>, que, como tal, se impunha internamente como se fosse uma baliza ou limite <tekmaironthai>, tanto no *lógos* (no dizer e pensar, uma vez que o *logos* filosófico designava conjuntamente essas duas coisas), quanto na ação (no arbítrio, ou seja, no fazer ou deixar de fazer alguma coisa). Em relação ao *logos*, ele exercia (como uma disposição interna para o diálogo) a mesma função de seus contraditores, dos que costumeiramente o seguiam ou dos transeuntes da Pólis com os quais todos os dias confabulava; no que diz respeito à ação, poderia ser traduzido pelo conceito de obrigação moral: ao modo de uma disposição interior, mas não exatamente de uma consciência plenamente ciente do que devia ou não devia fazer, e sim, digamos, o seu *daimónion* era uma referência ideal dessa consciência.

Não sendo, pois, uma “incitação” (ou seja, um impulso), então o seu *daimónion* era uma dicção que “germinava” dentro dele, e que ali crescia e se desenvolvia lentamente no tempo. Por ser algo que se construía ou que se organizava dentro dele, então não era um mero estímulo – ao modo, digamos, de quem, por exemplo, se sente seguro em fazer o que vai fazer, porque está ciente, de antemão, que vai dar certo –, e sim, uma contenção, ou seja, um refreio dentro de certos limites ou perante a possibilidade do erro.

De um modo geral, o seu *daimónion* se manifestava sempre quando a ação fosse resultar num mal, não em um bem. Se a ação que estivesse por fazer fosse boa, a contraposição interior não se dava. Daí, todo o seu conflito: por um lado, Sócrates estava sempre ciente do que “não deveria” fazer, mesmo assim errava: “estou convencido de que não faço mal a ninguém por querer, mas não consigo convencer-vos disso”;<sup>80</sup> por outro, se mostrava a todos ciente, não exatamente do que “devia”, mas do que “não devia” fazer – porém, ao modo de quem sabe o que deve: “Como pretendes (Meleto) que eu introduza um *daímona* diferente se simplesmente digo que me ilumina uma voz divina que me sinaliza o que devo fazer?”<sup>81</sup> ...

<sup>78</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. I, 31 d. Ele diz, aliás, que ela começou em sua infância, sem especificar quando; talvez aos sete anos, período em que os gregos diziam que as crianças alcançavam a idade da razão.

<sup>79</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. III, 40 b

<sup>80</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. II, 37 a

<sup>81</sup> [...] theou moi phônê phainetai sêmainousa ho ti chrê poiein (XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. II, 12).



Quer dizer, o seu *daimónion* sempre lhe sinalizava “o que deve” nos termos de “o que não deve”. A questão, digamos, é a seguinte: a possibilidade de errarmos, mesmo quando queremos deliberadamente acertar, está sempre presente. Se, ao contrário, nos dispomos a fazer algo (moralmente) errado, não nos incomodamos com qualquer possibilidade de acerto. Ou seja, mesmo tendo uma intenção deliberada de acertar, a possibilidade do erro não nos é eventual. Dá-se que, em geral, erramos bem mais do que acertamos, inclusive temos um vazio de ignorância bem mais “pleno” do que o volume de sabedoria! Ainda bem, porque é exatamente esse vazio que nos estimula a humanamente nos qualificar. Por isso, é preciso que façamos o melhor possível! Tanto mais na medida em que não temos nem o instinto apurado dos outros animais e nem a razão nobre da “divindade”. Todavia, somos potencialmente capazes, em todos os sentidos, de nos educar. Portanto, mesmo a custo, temos que nos empenhar. Pois, afinal, é responsabilidade nossa fazer com que o “animal” humano acabe em algum momento dando certo.

[recebido em março de 2005]